

САКРАЛЬНІ ТЕКСТИ СХОДУ

Г. В. Вертієнко

РИТУАЛЬНИЙ СОН У КОНТЕКСТІ СКІФСЬКОГО ЩОРІЧНОГО СВЯТА¹

Стала індоіранська традиція святкування весняного рівнодення, що супроводжувалось коронаційним обрядом і демонстрацією символів трьох соціальних груп, навряд чи могла не бути притаманною іраномовним кочовикам раннього залізного віку, що може підтверджуватись повідомленням Геродота (IV, 7). Наявність у скіфів щорічної ритуальної містерії, пов'язаної із сонячним циклом, може опосередковано вказувати на збереження міфу про легендарного царя “Золотого віку”, аналогічного Йімі. Саме на честь Йімі (Джамшида за “Шахнаме”) проводилося святкування іранського Ноурузу, і з ним же пов'язувалось його заснування (*Шахнаме*, 915–919 [Фирдоуси 1957, 38]; *Наурузнаме*, 806–81a [Омар Хайам 1961, 190–191])². Попри багаторазові спроби тлумачення, опис головного щорічного священнодійства скіфів, т. зв. “релігійного свята”, залишається одним з найбільш дискусійних місць у IV книзі “Історій” Геродота. За визнанням дослідників, це священнодійство мало максимальну сакральність і було пристосоване до основної часової точки космологічного та господарського циклу – переходу від Старого до Нового року. У нашій статті ми ставимо за мету внести певні корективи до існуючих інтерпретацій та навести нові паралелі до свідочств Геродота стосовно ритуальної ролі сну в цьому загадковому святі.

Перш за все зосередимось на тексті Геродота та його тлумаченнях:

VII, 1 [...] τὸν δὲ χρυσὸν τοῦτον τὸν ἱρὸν φυλάσσοῦσι οἱ βασιλεῖς ἐς τὰ μάλιστα καὶ θυσίησι μεγάλασι ἱλασκόμενοι μετέρχονται ἀνὰ πᾶν ἔτος. [2] δς δ' ἂν ἔχων τὸν χρυσὸν τὸν ἱρὸν ἐν τῇ ὀρτῇ ὑπαίθριος κατακοιμηθῆ ὅστος λέγεται ὑπὸ Σκυθῶν οὐ διενιαυτίζειν· δίδοσθαι δέ οἱ διὰ τοῦτο ὅσα ἂν ἵππων ἐν ἡμέρῃ μιῇ περιελάσῃ αὐτός. Τῆς δὲ χώρας εὐούσης μεγάλης τριφασίας τὰς βασιλῆας τοῖσι παισὶ τοῖσι ἑωυτοῦ καταστήσασθαι Κολάξαιν καὶ τουτέων μίαν ποιῆσαι μεγίστην ἐν τῇ τὸν χρυσὸν φυλάσσεσθαι. [3] τὰ δὲ κατ'ὑπερθε πρὸς βορέην ἄνεμον λέγουσι τῶν ὑπεροίκων τῆς χώρας οὐκ οἶά τε εἶναι ἔτι προσωτέρω οὔτε ὄρᾱν οὔτε διεξιέναι ὑπὸ πτερῶν κεχυμένων· πτερῶν γὰρ καὶ τὴν γῆν καὶ τὸν ἡέρα εἶναι πλέον καὶ ταῦτα εἶναι τὰ ἀποκλιθόντα τὴν ὄψιν.

VII, 1. “[...] Те священне золото (тут і далі курсив наш. – Г. В.) пильно оберігають їхні царі і дуже шанують його і щороку, приносячи йому щедрі жертви, просять його захистити їх. [2] Проте коли хтось із сторожів цього золота під час свята, будучи просто неба, засне, скіфи кажуть, що він не проживе до кінця року³. І через це як нагороду йому дають стільки землі, скільки він за один день може об'їхати верхи. Оскільки їхня країна дуже велика, Колаксай, як кажуть, поділив її на три царства для своїх дітей і одне з них зробив дуже великим, саме те, в якому зберігається золото. [3] В краях, розташованих вище на півночі від останніх мешканців країни, сиплеться пір'я і неможливо нічого ні бачити, ні йти далі, бо і земля тим і повітря наповнені пір'ям і воно заважає щось бачити” (переклад за А. О. Білецьким [Геродот 1993, 181]).

Починаючи з XIX ст., історики намагалися віднайти етнографічні або ж “етногеографічні” паралелі до наведеного Геродотом опису. Частина вчених знаходила йому аналогії в німецькому або ж тюрко-монгольському фольклорі (Я. Грімм, К. Нойман, Ф. Г. Бергман, І. І. Толстой, Н. П. Кондаков) [Дудко 1988, 57]. На початку XX ст. більш актуальним стає аналіз змісту релігійного дійства, й зокрема проблеми “загибелі” стража

золотих дарів, який заснув під час священної варти. На погляд В. Алі, причиною смерті скіфських вартових, які засинали біля золота, були його небезпечні духи-охоронці. О. Глазер, навпаки, вбачає у вартових не “невдах”, які піддалися нападу злих духів, а повелителів цих духів – особливих жерців-шаманів, які в очах народу мали великі магичні здібності керувати природними стихіями і тому повинні були піклуватися про врожай; якщо ж вони зі своїм обов’язком не справлялись, їх страчували [Доватур, Каллистов, Шишова 1982, 212, *ком.* 152].

Л. А. Єльніцький у розповіді Геродота про священне золото, яке охороняють царі-жерці, вбачає зв’язок з індоєвропейськими уявленнями про царів-жерців, пов’язаних із культами божеств родючості, які вступають між собою в ритуальне єдиноборство, що закінчується смертю одного з борців (*rex Nemorensis* культу Діани Аріційської в Італії, відгомони цієї ж легенди можна бачити і в ритуалах свят Кроній і Сатурналій) [Єльніцький 1961, 99–100; 1977, 180]. Крім того, дослідник бачить відлуння цих же уявлень і в повідомленні Геродота про загибель кіммерійських царів у єдиноборстві та їхнє поховання біля р. Тіри (*Herod., Hist., IV, 11*) [Єльніцький 1961, 99]. А. І. Доватур, Д. П. Каллистов та І. А. Шишова припускають, що у скіфських царів-жерців час від часу виникала необхідність доводити перед одноплемінниками власну магичну силу шляхом непіддавання сну біля святині [Доватур, Каллистов, Шишова 1982, 212, *ком.* 152].

На думку М. І. Артамонова, свято, яке влаштовували на честь “священного золота” (це золоті священні дари – плуг, ярмо, сокира й чаша, які впали з неба та дістались Колаксаю (*Herod., Hist., IV, 5*)), було пов’язане з *весняним* землеробським святом і походило від культової практики “скіфів-землеробів” [Артамонов 1946, 3–20]. Акцент він робить ось на чому: сон біля священного золота “не був випадковою подією, а актом великого ритуального значення” [Артамонов 1946, 7]. Він міг мати магичний характер, пов’язаний з культом родючості, або цей сон був “пророчий, за допомогою якого скіфи отримували від божества віщування стосовно урожаю”, тобто той, хто заснув, виступає як оракул [Артамонов 1946, 7–8]. Такий сон мав наділити людину великою сакральною силою, яка діяла протягом усього аграрного року і закінчувалася взимку, а разом з нею закінчувалось і життя цієї людини. М. І. Артамонов слушно ототожнює цього стража золота з постаттю т. зв. “царя-жерця”, ритуального заступника царя (персонаж, добре відомий за працею Дж. Фрезера “Золота гілка”), якого вбивали напередодні свята, причому М. І. Артамонов у реальності цього вбивства, здається, не сумнівався [Артамонов 1946, 8]. Ця ідея загалом була сприйнята надалі багатьма вченими [Яценко 1959, 103; Граков 1971, 34, 45; Шрамко 1972, 19–72; Андриєнко 1975], а от подальше тлумачення видається далеко не безсумнівним. Описаний Геродотом ритуал наділення приреченої на смерть людини землею, яку він зможе об’їхати впродовж дня верхи, М. І. Артамонов сприймає буквально і вбачає в цьому реальне надання людині відповідної площі землі у власність як компенсацію за наступну трагічну долю. Поза тим, дослідник вважає, що під цим слід розуміти подальший перерозподіл земельних наділів між рядовими скіфами-общинниками, який повторюється щорічно в межах вказаного “аграрного свята вмираючого й оживаючого бога” [Артамонов 1946, 9–20].

Б. М. Граков вважав, що заснути під час свята міг той зі стражів золота, хто “першим втрачав сили”, причому, визнаючи “велике ритуальне значення” цього сну, від будь-яких пояснень його він утримується [Граков 1971, 45]. Розвиваючи цю ідею, Б. М. Мозолєвський наголошував, що інформатор Геродота швидше за все мав на увазі не передбачення природної смерті людини, що заснула, а визначення терміну ритуального вбивства верховного царя-жерця чи заступника у зв’язку з “дійсним чи уявним старінням, свідченням якого і була підвищена сонливість” [Мозолєвський 1978, 202].

В. П. Андриєнко характеризує учасника ритуалу як священного царя-орача, який ритуальною оранкою та шлюбом із землею забезпечує родючість, після чого, вичерпавши свої сили, вмирає [Андриєнко 1975, 29–30]. До цієї ж точки зору повністю долучається Л. О. Чибіров, наводячи цілу низку скіфо-осетинських паралелей [Чибіров 2008, 424].

Дещо подібні погляди має І. Маразов, який трактує загальний сенс ритуалу скіфського свята як інцестуозний священний шлюб першого героя-прародителя (Колакساء) та його матері – Великої Богині (Табіті / Апі) [Маразов 1976, 5; 1976а, 50–52]. У цьому ж руслі трактує свято й Л. А. Лелеков, який вважає, що свято відтворює давній індоєвропейський міф про шлюбне спілкування першолюдини чи першоцаря із землею [Лелеков 1978, 211].

З радикальною критикою гіпотези М. І. Артамонова щодо “скіфського аграрного свята” та самого факту існування у скіфів “общинного устрою” із системою щорічного перерозподілу земельних ресурсів виступив А. М. Хазанов [Хазанов 1975, 124–126]. Він вказав, що згадка про наділення однієї особи земельною “компенсацією” (як кочовика, а не землероба) аж ніяк не свідчить про перерозподіл всієї землі між скіфами, а висновок про наявність землеробської общини, зроблений на основі свідчення Геродота, не є достатнім аргументом на користь існування останньої. Отже, жодних свідочств аграрного свята в повідомленні Геродота А. М. Хазанов не вбачає. Однак, хоч він і утримується від пояснення характеру цього свята, все ж визнає, що сон має в ньому важливе значення і що особа, яка заснула, виступає як тимчасовий (ритуальний) заступник царя, на що, до речі, першим звернув увагу ще Ж. Дюмезиль [Хазанов 1975, 126]. Цікава думка А. М. Хазанова про зв’язок містичного “засинання” приреченого скіфа та, як наслідок, наділення його територіальною власністю з праіндоєвропейською ідеєю сакрального “вимірювання” землі правителем [Хазанов 1975, 126], на жаль, не набула розвитку.

Д. С. Раєвський (1977 р.) надав нового тлумачення значенню скіфського свята – як новорічного [Раєвський 2006, 138–147]. Сон із золотом ритуального заступника царя він трактує як акт імітації міфу – одруження Колакساء з богинею Табіті, яка є втіленням небесного священного вогню і, відповідно, золотих небесних дарів, котрі безпосередньо вшановуються впродовж святкування. Оскільки свято пов’язане з ім’ям Колакساء, міфічного царя-сонця, який і здобув золоті небесні дари (в міфологічній проекції – одружився з Табіті), його варто поєднувати не з аграрним, а із солярним циклом, який відображено в міфологічній біографії Колакساء, де можна виділити фази народження, одруження та смерті. Ці події є ключовими в житті архаїчної людини, і саме з ними пов’язані найважливіші “обряди переходу” [ван Геннеп 2002].

Солярна сутність ритуалу проглядається, на думку Д. С. Раєвського, і в способі визначення розміру наділу, де сонце також “об’їжджає” за день землю⁴, а сам об’їзд трактується як початок нового часового циклу. У сонячному календарі “одруження”, тобто описане Геродотом свято, має збігатися з моментом початку набуття світилом максимальної сили, тобто з днем весняного рівнодення, 22 березня (менш імовірно, літнього сонцестояння, 22 червня), що збігається і з часом пробудження природи після зими, і з початком нового господарського року. “[Перша] смерть” героя і ритуального “царя-двійника”, який його заміщав, мала припадати, за Д. С. Раєвським, на осінньо-зимовий період – сонцестояння 22 вересня або 22 грудня [Раєвський 2006, 140–141]. “У такому разі цілком зрозуміло, що його смерть віддалена від цього свята менше ніж на рік. Щорічне ритуальне вбивство людини, яка заміщала скіфського царя, тобто персоніфікацію сонця, є відображенням на скіфському ґрунті загальносвітового мотиву осіннього вмирання природи” [Раєвський 2006, 140]. На наш погляд, логічнішою є така календарна послідовність: 1. “Народження” Колакساء: 22 грудня (ритуал – невідомий); 2. “Одруження” Колакساء з Табіті: 22 березня (ритуал – щорічне свято на честь священних дарів, за Геродотом (IV, 7)); 3. “Смерть” Колакساء від рук його братів: 22 вересня (ритуал – вбивство двійника царя, обраного під час весняного свята, згадане Геродотом (IV, 7)).

Таким чином, Д. С. Раєвський, справедливо пов’язавши розглянуте свято із солярним циклом і міфічною біографією Колакساء та вважаючи священний шлюб з богинею за апофеоз священнодійства, висловив цікаву, на наш погляд, думку, що т. зв. “сахнівська

пластина”⁵ [Бессонова, Раєвський 1977, 39–50] є прямою ілюстрацією як окремих подій із життя Колаксай, так і ритуальних дій, з ними пов’язаних [Раєвський 2006, 144–145].

Слушну думку висловив В. Я. Петрухін, який наголошував, що цар стає залученим не лише до небесного солярно-вогняного першопочатку, а й до хтонічних сил, проходячи саме воїнську ініціацію під час весняного рівнодення, а “одруження” припадає на літнє сонцестояння [Петрухін 1981, 233]. Пошуки слов’янських аналогів Геродотових переказів скіфських міфів навели Б. О. Рыбакова на думку про ототожнення Таргітая й Колаксай зі Сварогом (Кузьмою – Дем’яном українських легенд) і Дажбогом, а Колаксай міф був порівняний зі східнослов’янською казкою про три царства [Рыбаков 1979, 210–238; 1981, 536–596].

У той же час відправний момент реконструкції Д. С. Раєвського, а саме ототожнення богині Табіті з дарами з неба, був підданий сумніву з боку С. С. Бессонової, з якою ми погоджуємось. Дослідниця наголошує на множинності та різноманітності ідеї офірування (дар взагалі є часткою того, хто дарує) і на тому, що дарунки не можуть уособлювати одне конкретне божество [Бессонова 1983, 22]. Підтвердженням цього може бути оповідь про надання Сослану диво-дарів небожителями в нартівському епосі [Нарты 1989, 92–93]. На цій підставі отримання згаданих дарів, скоріше за все, вказує не на шлюб, а на загальноіранське уявлення про *хварн* (авест. *x^varenah-* [AirWb, 1870–1873]), що уособлює собою певну безособову силу, небесну благодать, яка сходить на царя й несе злагоду усьому соціальному організму [Литвинский 1968; Бессонова 1983, 22]. “Боротьба” скіфських царів за золоті реліквії певною мірою нагадує боротьбу царів за *хварн* у *Яшти* 19 (34 і наст.).

Мабуть, не випадково існує іранська оповідь про дарування Ахура-Маздою золотих магічних предметів Йімі, царю “Золотого віку” (*Відевдат* 2, 6), що співвідноситься зі скіфською легендою, де священні дари отримує саме Колаксай (сонце-цар). Погляд С. С. Бессонової на безсонну ніч біля святині як на ритуал, що відіграє роль випробування, а на сон – як порушення табу, яке призводить до смерті, видається більш ніж імовірним [Бессонова 1983, 69]. На думку дослідниці, сутність ритуалу скіфського свята полягає “в імітації долі першого царя, який отримав дар богів і поплатився за це життям”, а причина небагатослівності Геродота стосовно цього свята полягає в певній його утаємниченості та табуванні ритуалу⁶ [Бессонова 1983, 22]. За пехлевійським *Бундахішном*, коли Ахріман вирішив убити першу людину Гайомарда, Ормазд для його захисту створює Сон (у вигляді п’ятнадцятирічного юнака). Внаслідок цього сну Гайомард врятований на певний час (30 років), однак стає смертним (*Бундахішн*, 3, 19–20) [Чунакова 1997, 270–271]. Таким чином, на міфологічному рівні смерть і сон взаємообумовлені.

Необхідно також вказати й на інтерпретацію скіфського щорічного свята, запропоновану Т. М. Кузнецовою, яка, слідом за Д. С. Раєвським, вважає за можливе пов’язати його з ідеєю “священного шлюбу”, відображеною на сахнівській пластині та інших предметах. Як і С. С. Бессонова, Т. М. Кузнецова вбачає прообрази для сцени з богинею, що тримає дзеркало, та царем в античній іконографії, перш за все в образі богині родючості Деметри, а в чоловічому персонажі бачить хтонічне божество на кшталт Осіріса – Діоніса [Кузнецова 1987, 188–189]. Відзначаючи відсутність у пантеоні скіфів функціонально схожих божеств, дослідниця вбачає їхні аналогії в тих золотих предметах, які вшановують скіфи під час свого щорічного свята, вважаючи їх за відповідне “божество року”, “в якому зосереджено міць родючості на рік і сили якого поновлюються кожного року, та кожного року вибирається його річний репрезентант” [Кузнецова 1987, 189]. Останній – це “цар-жрець” або його заступник, якого обирають через ритуал “священного сну”, причому під поняттям “сон” Т. М. Кузнецова розуміє “еквівалент смерті й продуктивного акту” [Кузнецова 1987, 189].

Нещодавно А. Корчелла висловив думку, що нагляд за золотими дарами відіграв роль своєрідного іспиту магічної спроможності царів-жреців захищати суспільство

[Asheri, Lloyd, Corcella 2007, 577]. Аналогію цьому він вбачає в осетинській оповіді про “Яблуню нартів”, де фігурує мотив утримання від сну під час нічної варти священного дерева [Осетинские... 1949, 16–17; Dumézil 1965, 24–26; Нарты 1989, 7]. Наділення обраного скіфа наділом землі дослідник інтерпретує як акт ізоляції та обмеження людини, приреченої на смерть, а не як винагороду царю, який вдало пройшов іспит [Asheri, Lloyd, Corcella 2007, 577].

Д. М. Дудком було констатовано [Дудко 1988, 57], що в питанні про скіфське щорічне свято між дослідниками є певні розбіжності як з приводу семантики свята, так і його етнічних витоків. Тут існують дві чітко розмежовані думки. До першого напряму належать ті дослідники, що пов’язують його із землеробським населенням Скіфії, а сутність його вбачають в аграрній магії (М. І. Артамонов, Б. О. Рібаков, В. П. Андрієнко, Л. О. Чибіров та ін.). Інша група вчених (А. М. Хазанов, Д. С. Раєвський) вбачає в цьому святі традиції кочових царських скіфів, що символізували освячення верховної влади. Ще одна група фахівців намагається поєднати елементи двох попередніх і нівелювати існуючі між ними протиріччя (Л. А. Лелеков, І. Маразов, С. С. Бессонова, В. Я. Петрухін, Д. М. Дудко).

У контексті з’ясування сутності скіфського обряду фатальної для обранця ритуальної ночівлі біля священних реліквій слід звернути увагу на загадковий пасаж у Геродота про віддалену холодну північну країну, де “за пір’ям, яке падає з неба, нічого не видно” (*Herod.*, *Hist.*, IV, 7 (пор.: IV, 27–32)). Ймовірно, що ці землі слід ототожнювати з північною “країною Птерофор”, розташованою між землями грифів і Ріпейськими горами (*Mela*, II, 2; *Plin.*, *NH*, IV, 25 § 74, 88–90). Здається, цей опис повинен мати якийсь стосунок до викладеного сюжету про скіфське свято та в цілому до “генеалогічної легенди”. На перший погляд цей зв’язок дещо ефемерний.

На нашу думку, щодо скіфського щорічного свята можна навести одну важливу паралель з осетинських новорічних звичаїв, яка залишилась у цьому аспекті поза увагою дослідників, а саме повір’я про *куьрысдзау*, в якому присутній набір схожих елементів: проведення напередодні Нового року, ритуальний сон, загадкова північна країна, мотив отримання “дарів”. У цілому святковій урочистості пов’язуються із загадковою областю Курис (*Куьрыс*) (в осетинів-дігорців – Бурку), в уявленнях про яку, як вважається, віддзеркалюється індоіранська міфо-географічна концепція про північну локалізацію потойбічного світу [Иванеско 1999, 30–39; Иванеско 2000; Бонгард-Левин, Грантовский 2001, 36–39], куди напередодні Нового року здійснюють подорож душі людей, які *заснули* [Гатиев 1876, 26–27; Миллер 1882, 270–271; Иванеско 1999, 31–33; Чибіров 2008, 378–282].

В. Ф. Міллер подає такий опис: «Час святкує вважається в осетинів... часом потаємним. До нього приурочують культ домового й нічну мандрівку знахарів у потаємну країну Бурку, чи, в іронів, Курис. Під середу, яка припадає між Різдом і Новим роком, іроні справляють, за словами Гатієва, свято *дууäi астäу* (*дуai-астдау* [Гатиев 1876, 27]. – Г. В.) – “серед двох”, присвячене не Богу, а домовому, *бунатххїцау*... (за Б. Гатієвим – “гнівливий демон” [Гатиев 1876, 27]. – Г. В.). Надвечір в іроні господар ріже відгодоване ягня над ямою... У дігорців ріжуть ягня чи чорну курку над ямою... Кров, серце, одну ногу, роги, а іноді й усі кістки ягняти заривають у цю яму. Потому залишене м’ясо вариться в казані, а з легень роблять печеню. Піднявшись із місця та тримаючи в лівій руці келих араки, а в правій шматок смаженини, господар звертається лицем на схід і молиться *Бунатххїцау*... Коли м’ясо зварено, його кладуть на стіл і покривають буркою. Потім уся сім’я виходить надвір... Існує повір’я, що, користуючись відсутністю домашніх, домовик виходить зі свого місця, бере шматок ягняти... Повертаючись із двору, господар повідомляє, що не вистачає одного шматка і що жертва прийнята; тому він промовляє: *фäлдїстän дїн фäлдїст фäуäд, кувдäн дїн кувд*, тобто “як посвячення тобі присвячено і як *кувд* тобі (зроблений) *кувд!*”» [Миллер 1882, 269–270]. При цьому В. Ф. Міллер відзначає, що термін “посвячення” *фäлдїст* вживається тільки щодо мертвих [Миллер 1882, 270, прим.*]. Отже, дійство жертвоприношення *дууäi астäу*,

яке передує *куырысдау* і включає закопування частини м'яса жертвовного ягняти в яму та звернення до світу померлих, присвячено мешканцям уявного потойбічного світу.

Подальший опис передноворічних звичаїв безпосередньо переходить до Курису (/ Бурку): “В осетинів існує повір'я, що душі деяких людей під час їхнього сну полишають тіло і здійснюють подорож до таємничої області, з якої привозять щастя, врожай та хвороби, особливо *кашель*. Назва місцини й подробиці нічних мандрівок мають різні топографічні визначення. У дігорців, за словами п. Туккаєва, область ця називається Бурку. Люди, які подорожували туди під Новий рік, так звані *буркудзäутä*, сідають на найкращих... коней, на яких після поїздки нападає кашель, чи на людей під час їхнього сну, які внаслідок цього хворіють... У місцевості Бурку міститься сховище усіляких речей, заради яких і здійснюється подорож... Недосвідчені *буркудзäутä*... привозять додому усілякі хвороби, особливо кашель; досвідчені ж захоплюють такі речі, що за їхнього сприяння в аулі мають урожай хлібів, добрий приплід худоби тощо” [Миллер 1882, 270–271].

Не викликає сумніву, що опис країни Бурку / Курис в осетинів співвідноситься з індоіранським концептом блаженної країни померлих на далекій Півночі, від цього начебто й трапляються застудні захворювання частини тих, хто здійснював цю “подорож” [Иванеско 1999]. І. Гершевич довів, що осетинський термін *куырыс* пов'язаний з іранськими уявленнями і походить від авест. *kaoirisa-* [AirWb, 432] (*Яит* 19, 6 [Humbach, Ichroia 1998, 28]; *Бундахішн* 12, 25) – назви однієї з гір, розташованих у міфічній країні Йіми Арїана Ваедж (Еранвеж) [Gershevitch 1955, 485], де “десять місяців зима, а два – літо” (*Меног-і Храд* 44, 19). Таким чином, “іранське походження цього елемента релігійних уявлень осетинів” є більш ніж імовірним [Чиби́ров 2008, 37, прим. *].

Ю. Клапрот (1807–1808) доповнює наведений опис важливими деталями, зокрема що в осетинів були особливі старці (вони називались *курисмає цок*), які під вечір Нового року впадали в екстаз і залишалися лежати нібито в стані сну. Обраний *куырысдау* лягав спати відразу після заходу сонця. Доки він спав, його душа мовби покидала тіло й мандрувала до невідомої луки [Чиби́ров 2008, 378]. Також і В. Ф. Міллер повідомляє, що інформатор “Гатієв називає *Курис* лугом, на якому зростає Сім'я різних земних утворень, а також щастя й нещастя. Він складає власність померлих...” [Миллер 1882, 271; Гатієв 1876, 26, прим. *]. Показовою є і тотожність уявлень про Курис як зеленого луку, що співвідноситься з індоевропейською (в т. ч. індоіранською) традицією, яка змальовує країну мертвих як пасовисько чи луку (хет. *целлу-*, санскр. *gāvūyīti-*, дав.-гр. *λειμών*) [Иванов, Гамкрелідзе 1984, 823–824].

Таким чином, можна зрозуміти, що *куырысдау* – це особливі обранці, котрих Дж. Шанаєв характеризує як *дасните* – знахарів та віщунів, яким відоме майбутнє [Шанаєв 1870, 28, прим. *; Чиби́ров 2008, 378]. Характер дій *куырысдау*, як вже відзначалось дослідниками, зокрема Е. Бенвеністом [Бенвеніст 1965, 148] та С. О. Яценком [Яценко 2001, 74–75], має виразні шаманські ремінісценції, з яких дуже показовою є ритуальний сон (як тимчасова смерть), “політ душі” і здобуття культурних благ [Бонгард-Левин, Грантовский 2001, 94–102; Иванеско 1999, 34; Запарожченко 2007, 75–88]. Це свідчить про архаїчність цих уявлень, які сягають загальноарійської епохи. Як відомо, шаманізм є специфічною формою релігії народів Сибіру, Північної Азії та Північно-Східної Європи. Релігійні традиції індоіранських народів увібрали в себе цілий ряд суттєвих особливостей цього північного шаманізму, але загалом належать до іншого типу вірувань, тому що являють собою розвиненіші релігійні системи. Однак ті спільні риси, що зафіксовані в давніх релігійних творах Індії, Ірану та міфології народів Півночі, ймовірно, свідчать про зв'язки аріїв з північними племенами лісової зони (з пращурами народів фінно-угорської мовної групи) [Бонгард-Левин, Грантовский 2001, 102, 112–117, 121–123, 125–126]⁷.

Як відомо, в сасанідський час зороастрійські жерці (Кердір [Мейтарчян 2001, 29, 185, прим. 12–15] і Віраз [Пехлевийская... 2001, 96–130]) під час своїх релігійних

обрядів здійснювали “польоти” душі за “знаннями” до іншого світу⁸, на далеку Північ [Бонгард-Левин, Грантовский 2001, 152]. “Польоти” були також у ритуальній практиці давньоіндійських *муні* та *ріші* [Бонгард-Левин, Грантовский 2001, 94–98]. Водночас ця уявна північна країна була добре відома й античним авторам – як країна безсмертних гіпербореїв, що локалізувалася за Ріпейськими горами⁹. Цікаво, що одному з напівміфічних еллінських авторів, Арістею з Проконнеса, який залишив опис земель північніше Скіфії в поемі “Арімаспея” і, як вважається, досяг землі ісседонів [Куклина 1985, 67–93; Иванчик 1989, 29–48], антична традиція приписувала надлюдські здібності з шаманськими ознаками, зокрема можливість здійснювати подорожі-польоти під час сну в країну гіпербореїв [Бонгард-Левин, Грантовский 2001, 98–102].

Мета нічної мандрівки осетинських знахарів до Курису є досить показовою – вони повинні здобути насіння рослин (або сніп) і визначити долю наступного господарського року, а також і долю людей, тобто *здобути Знання*. При цьому померлі чинять перешкоди прибульцям і намагаються запобігти викраденню насіння, стріляючи в них з луків, від чого людина може й загинути [Чиби́ров 2008, 379]. За етнографічними даними З. Д. Гаглоєвої, бій відбувався за допомогою якоїсь круглої за формою зброї, при цьому той, хто діставав удар нею нижче пояса, *обов'язково помирав наступного року*, а той, хто був вражений вище, хворів [цит. за: Чиби́ров 2008, 378–379].

Тут варто згадати, що в скіфській міфологічній моделі світобудови, яку частково зберегли античні автори, північні землі потойбічного світу, що розляглись на узгір'ях Ріпеїв поруч з країною блаженних (Гіпербореєю), населені ворожими істотами, зокрема арімаспами і грифами (/ грифонами), останні з яких мають виразні ознаки функції охоронців певних благ або знань (*χρυσοφύλακας γρύπας* – “грифи, що охороняють золото”), що співвідноситься з образами індійських демонічних істот, вартових іншого світу, – це *пішачі*, *вріддхкі* та *ракшаси* [Бонгард-Левин, Грантовский 2001, 49]. Було висунуте припущення, що сцени грифономахії на скіфських поховальних пам'ятках можуть відображати ідею про долю душі, що зустрічає різноманітні перепони на шляху до царства мертвих [Бонгард-Левин, Грантовский 2001, 84]. Тут можна згадати й те, що єдиним смертним, котрий, за грецькою міфологією, зміг досягти країни гіпербореїв, був герой Персей, який перед цим переміг і вбив Горгону [Бонгард-Левин, Грантовский 2001, 71–72], про що повідомляє Піндар (VI–V ст. до н. е.) в X Піфійській пісні “Персей Гіперборейський” *стк. 30–43*:

“Далі мешкає народ гіпербореїв; ніхто зі смертних ані морем, ані землею не може знайти чудової дороги до жител гіпербореїв. Один герой Персей розділив з ними свято, коли прийшов до їхнього житла... Це святе плем'я не знає ані хвороб, ані слабкості віку; живе воно далеко від тяжкої праці і битв, без остраху помсти Немезіди. (...) Син Данай проник сюди і вбив Горгону...” [Латышев 1947, 310 (58); Піндар 1980, 109–110].

В. Ф. Міллер відзначає: “З'явившись на Курисі, досвідчені душі, набравши жмені дивного насіння, летять назад додому. Недосвідчені ж, відчувши запах різноманітних квітів і плодів, накидаються на них; одна душа зриває червону троянду, що містить у собі хворобу *кашлю*, друга – білу троянду, що має в собі *нежить*, третя – велике червоне яблуко, яке сприяє *лихоманці* тощо. Між тим померлі кидаються в гонитву за *курвсдзәуті* й пускають у них стріли. Відбиватися від померлих вважається ганебним; тому деякі душі дістають рани, схожі на чорні плями. Засобів вилікувати від таких ран нема: іноді болячка проходить сама по собі, іноді ж поранений, прокинувшись аж на другий день, починає стогнати й після довгих страждань умирає... Дж. Шанаєв позначає людей, які нібито здійснювали нічні злети, як тих, *що йшли за снопом* ([Шанаєв 1870, 27–28]. – Г. В.); відповідно він вважає за більш правильну форму *курїс* – сніп, аніж *курвс*, яку Гатієв вважає назвою луки... Т. Хетагуров вказав на форму *курс*, а не *курїс*. Не можна не помітити, що *курїсмә цәун* – йти за снопом – узгоджується з тим, що, за словами Шанаєва, метою нічної поїздки є придбання жмені хлібних зерен, що дають врожай наступного року” [Міллер 1882, 271–272]. Також і М. М. Ковалевський (1886) зазначає,

що “луг цей ретельно оберігався померлими; тільки заслужені перед ними душі безпечно можуть повернутись додому, взявши з собою потрібне їм число насіння – запоруку чудового врожаю й добробуту впродовж наступного року” [цит. за: Чибиров 2008, 379]. З ранку Нового року обранець оголошував усьому селищу про результат своєї нічної подорожі до Курису, що зазвичай мало такий вигляд: “Односельці, не хвилюйтесь, і колосся, і соломинка – викрадені мною” [Чибиров 2008, 379]. Цим гарантувалося процвітання селища на цілий рік. З подібними уявленнями також консонується оповідь Геродота про “священні дари, загорнуті в пшеничну солому”, які були перенесені Гіперохою і Лаодікою з Гіпербореї до Скіфії й далі до її сусідів (*Herod., Hist., IV, 33*).

Таким чином, є всі підстави дійти думки, що скіфське щорічне свято містило елемент контакту “царя-жерця” з потойбічним світом у формі ритуального сну. Це співвідноситься і з тезою щодо відтворення в цьому святі елементів міфу про Колакساء, особливо якщо порівняти його з мотивами міфічного епосу про нартівського Сослана. Вище вже зазначалося про можливість загибелі обранців, які здійснювали подорож до Курису, від якоїсь чудодійної круглої зброї, в чому вбачаємо певні ремінісценції міфу про загибель Сослана від Колеса Бал(р)сага (*Балсаеджи цалх*) (або Колеса Ойнона / Малсага) [Нарты... 1989, 162–173; Етнографія... 1994, 35–36].

З другого боку, в іранській міфологічній традиції існує уявлення про світове Дерево всього насіння (пехл. *wan ī harwisp / was tōhmag*), з яким асоціюються також Дерево всецілюще (авест. *vīspō.biš-* [AirWb, 1468–1469], пехл. *wan ī jud-bēš / wan ī hamāg-bizišk*) і Дерево життя (пехл. *wan ī gyān*) [Чунакова 2004, 96, 98]. Це Дерево нібито росте в іншому світі посеред моря Фрахвард і є уособленням життя (зцілення) та родючості, а в його насінні містяться всі рослини землі (*Бундахішн*, 9, 6; 18, 9; 27, 2). На верхівці цього Дерева мешкає міфічний птах Сенмурв [Чунакова 2004, 98]. Цей іранський образ співвідноситься з осетинським чарівним Аза-деревом, що росте лише в Країні мертвих, листя котрого має цілющі властивості. У нартівському епосі в оповіді про “Подорож Сослана (/ Созирико) до Країни мертвих” умовою одруження Сослана на дочці сонця Ацирухс, вихованці семи велетнів, була вимога принести листя цього Дерева (*азан-лист*) [Нарты... 1989, 151], що й примусило Сослана здійснити подорож до потойбічного світу, під час якої на нього чинять напад демонічні істоти – біси Елизбару – і він втрачає коня [Нарты... 1989, 151–155; Етнографія... 1994, 12]. Можливо, саме цей міфологічний мотив (міфологему) було покладено в основу обряду ритуального сну царя під час скіфського щорічного свята.

Порівняння деяких особливостей скіфського щорічного релігійного свята, що дійшли до нас від Геродота, з осетинським звичаєм *куьрысдзау* виявляє між ними спільні риси – збіги часового, дієвого, сюжетного та функціонально-атрибутивного характеру: 1) дійство має місце під Новий рік; 2) метою “подорожі душі” є сакральні дари, які асоціюються з господарською діяльністю (скіфські “золоті дари” та насіння / сніп осетинів), і певні знання; 3) одним з елементів є ритуальний сон одного чи кількох компетентних обранців; 4) як у Геродота, так і в осетинських переказах згадується можливість смерті цього ритуального обранця впродовж року; 5) дійство повинне забезпечити добробут соціуму наступного року; 6) місцем, куди “душа відлітає” під час сну, в осетинській традиції є загадкова блаженна Країна мертвих на далекій Півночі (*Куьрыс*), котра має низку аналогій в індоєвропейських міфологіях і котрій, можливо, відповідає “дивна” згадка Геродота, в контексті розповіді про скіфське свято, про країну, де постійно сніжить.

Отже, визначальною ритуальною складовою скіфського щорічного свята є священний сон, що міг виступати обрядовою реплікою міфологеми про перший сон / смерть як складову космологічної драми щорічної загибелі і відродження Всесвіту. Водночас сон є формою спілкування зі світом надприродного, що уявляється джерелом знань і благополуччя соціуму. Репліки цього сакрального дійства зберігаються в обрядовій сфері осетинів, нащадків скіфо-сарматських племен, майже до ХХ століття.

¹ Стаття є виправленою і доповненою версією публікації 2010 р. [Вертієнко 2010, 111–125].

² Див. також: [Бобоев 2013, 454–455; Меньковский 2013, 526–527; Экаев 2013, 484–485].

³ З приводу наведеного Геродотом терміну в рік, який не мала прожити ця людина, доречно вказати і на повідомлення Павсанія, який вказує, що біля гори Лікея в Аркадії існує “священна ділянка Зевса Лікейського. Людям туди вхід заборонено. Якщо хтось порушить цей закон і зайде туди, то йому неможливо вже буде прожити більше за рік” (*Pausan.*, VIII, 38, 6) [Павсаний 1986, 231].

⁴ Семантична тотожність коня й сонця – доведений факт для індоіранців та скіфо-сакських народів і має єдине коріння з індійським ритуалом *ашвамедха* [Іванов 1974, 39; Раевский 2006, 140].

⁵ Цю золоту пластину жіночого головного вбрання IV ст. до н. е. було відкрито в 1901 р. В. Є. Гезе в кургані № 2 біля с. Сахнівки Черкаської обл. Нині вона зберігається в Державному музеї історичних коштовностей (м. Київ).

⁶ Тут варто згадати, що причиною згаданого Геродотом повстання скіфів проти царя Скіла (*Herod.*, Hist., IV, 78–80) було не так його “еллінофільство”, як залучення до культу (містерій) Діоніса (*Herod.*, Hist., IV, 79), існування якого в Ольвії підтверджене археологічними знахідками і даними епіграфіки [Доватур, Каллистов, Шишова 1982, 318–319, ком. 474]. Для того щоб пересвідчитись у сповідуванні їхнім царем культу еллінського бога, до Ольвії навіть таємно прибули “начальники”, або “старійшини” (οἱ πρῶστειδῆτες), скіфів. Отже, традиційна роль царя в релігійно-ритуальному житті скіфського суспільства, де він виступає в ролі своєрідного “гаранта” стабільності та процвітання, насправді була надто значною. За умови порушення традиційних норм він навіть міг втратити легітимність і бути позбавленим повноважень. На тлі вищезазначеного не дивно, що скіфи не мали бажання посвячувати еллінів у тонкощі своїх ритуалів.

⁷ Див. також: [Запорожченко 2006, 101–138; 2007].

⁸ Втім, ці “польоти” мали і виразну політико-ідеологічну мету – укріплення зороастрійської віри [Бонгард-Левин, Грантовский 2001, 149–153].

⁹ Її згадують, зокрема, Гомер, Гесіод, Арістей з Проконнеса, Алкман, Гекатей Мілетський, Геродот, Есхіл, Піндар, Софокл, Гелланік Митиленський, Гіппократ, логограф Дамаск, Аристотель, Помпей Трог, Помпоній Мела, Гай Пліній Секунд, Солін, Ктесій Кнідський та ін. [Античная география... 1953; Ельницкий 1961; Бонгард-Левин, Грантовский 2001, 26–37, 47, 49–50, 68–78].

СКРОЧЕННЯ

ВДИ – Вестник древней истории. Москва.

ГМИИ – Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.

НАА – Народы Азии и Африки. Москва.

СЭ – Советская этнография. Москва.

AirWb – *Bartholomae Ch. Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg, 1904.

ЛІТЕРАТУРА

Андреенко В. П. *Земледельческие культы племен лесостепной Скифии VII–V вв. до н. э.*: автореф. дис. канд. ист. наук. Харьков, 1975.

Античная география: Книга для чтения / Пер. с др.-гр.; сост. М. С. Боднарский. Москва, 1953.

Артамонов М. И. О землевладении и земледельческом празднике у скифов // **Ученые записки Ленинградского государственного университета. Серия исторических наук**. Вып. 15. 1946.

Бенвенист Э. **Очерки по осетинскому языку** / Пер. с фр. Москва, 1965.

Бессонова С. С. **Религиозные представления скифов**. Киев, 1983.

Бессонова С. С., Раевский Д. С. Золота пластина із Сахнівки // **Археологія**, 1977, № 21.

Бобоев Ф. Сказания о Новрузе в “Истории пророков и царей” // **Новруз – праздник мира и добра. Материалы Международной конференции (21 марта 2013 г.)**. Ашхабад, 2013.

Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. **От Скифии до Индии. Древние Арии: мифы и история**. Санкт-Петербург, 2001.

Ван Геннеп А. **Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов** / Пер. с фр. Москва, 2002.

Вертієнко Г. В. Скіфське щорічне *δρτῆ* (*Herod.*, Hist., IV, 7,2) і осетинське повір’я про *кувырысдзау* // **Орієнтальні студії в Україні. До ювілею Л. В. Матвєєвої**. Київ, 2010.

Гатиев Б. Суеверия и предрассудки у осетин // **Сборник сведений о кавказских горцах.** Вып. IX. Тифлис, 1876.

Геродот. **Исторії в дев'яти книгах** / Пер. з давньогрец. А. О. Білецького. Київ, 1993.

Граков Б. Н. **Скифы.** Москва, 1971.

Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. **Народы нашей страны в "Истории" Геродота.** Москва, 1982.

Дудко Д. М. Скифский религиозный праздник в отечественной и зарубежной историографии // **СЭ, 1988, № 2.**

Ельницкий Л. А. **Знания древних о северных странах.** Москва, 1961.

Ельницкий Л. А. **Скифия Евразийских степей. Историко-археологический очерк.** Новосибирск, 1977.

Запорожченко А. В. Шаманские реминисценции в ритуалистике древних индоиранцев // **Вопросы всеобщей истории и историографии. Сборник научных статей памяти профессора А. В. Эдакова.** Новосибирск, 2006.

Запорожченко А. В. **Шаманские реминисценции в духовной культуре индоиранцев.** Новосибирск, 2007.

Иванеско А. Е. Нартовский эпос и скифская мифо-географическая традиция // **Донская археология, 1999, № 2.**

Иванов В. В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* "конь" (жертвоприношение коня и дерево *aśvattha* в древней Индии) // **Проблемы истории языков и культуры народов Индии.** Москва, 1974.

Иванов В. В., Гамкрелидзе Т. В. **Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры.** Ч. I–II. Тбилиси, 1984.

Иванчик А. И. О датировке поэмы "Аримаспея" Аристея Проконнеского // **ВДИ, 1989, № 2.**

Кузнецова Т. М. Богиня с зеркалом в скифском пантеоне // **Конференция "Религиозные представления в первобытном обществе". Тезисы докладов.** Москва, 1987.

Куклина И. В. **Этногеография Скифии по античным источникам.** Москва, 1985.

Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // **ВДИ, 1947, № 1.**

Лелеков Л. А. Рецензия: Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. Москва, 1977 // **НАА, 1978, № 1.**

Литвинский Б. А. **Кангюйско-сарматский фарн. К историко-культурным связям племен южной России и Средней Азии.** Душанбе, 1968.

Маразов И. За семантика на женския образ в скисското изкуство // **Проблеми изкуство, 1976, № 4, год. 9.**

Маразов И. Хиерограммията от Летница // **Археология, 1976а, год. 18, кн. 4.**

Мейтарчиян М. **Погребальные обряды зороастрийцев.** Москва – Санкт-Петербург, 2001.

Меньковский В. Культурная традиция Новруза // **Новруз – праздник мира и добра. Материалы Международной конференции (21 марта 2013 г.).** Ашхабад, 2013.

Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. II / **Ученые записки Императорского Московского университета: Отдел историко-филологический.** Вып. 2. Москва, 1882.

Мозолевський Б. М. Синтез скифо-античної думки. До інтерпретації пекторалі з Товстої Могили // **Всесвіт, 1978, № 2.**

Нарты. Осетинский героический эпос / Сост. Т. А. Хамицаева, А. Х. Бязиров; вступл. В. И. Абаев. Кн. 2. Москва, 1989.

Омар Хайам. Трактаты / Пер. Б. А. Розенфельда / **Памятники литературы народов Востока.** Тексты. Малая серия. Т. II. Москва, 1961.

Осетинские нартские сказания / Пер. Ю. Либединского. Москва, 1949.

Павсаний. **Описание Эллады** / Пер. с др.-греч. Ч. II. Санкт-Петербург, 1996.

Петрухин В. Я. Рец.: Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Москва, 1977 // **Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования, 1980 год.** Москва, 1981.

Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты / Пер. с пехлеви О. М. Чунаковой. Санкт-Петербург, 2001.

Пиндар, Вакхилид. **Оды, Фрагменты** / Пер. с др.-греч. Москва, 1980.

Раевский Д. С. **Мир скифской культуры.** Москва, 2006.

Рыбаков Б. А. **Геродотова Скифия. Историко-географический анализ.** Москва, 1979.

Рыбаков Б. А. **Язычество древних славян.** Москва, 1981.

Фирдоуси. **Шахнаме** / Пер. с фарси. Т. 1. Москва, 1957.

- Хазанов А. М. **Социальная история скифов. Основные проблемы развития древних кочевников евразийских степей.** Москва, 1975.
- Чибиоров Л. А. **Традиционная духовная культура осетин.** Москва, 2008.
- Чунакова О. М. **Зороастрийские тексты. Суждение Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты.** Москва, 1997.
- Чунакова О. М. **Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифических символов.** Москва, 2004.
- Шанаев Дж. Осетинские народные сказания // **Сборник сведений о кавказских горцах.** Вып. III. Тифлис, 1870.
- Шрамко Б. А. Про час появи орного землеробства на півдні Східної Європи // **Археологія,** 1972, № 7.
- Экаев О. Новруз и его возникновение // **Новруз – праздник мира и добра. Материалы Международной конференции (21 марта 2013 г.).** Ашхабад, 2013.
- Этнография и мифология осетин. Краткий словарь** / Сост. А. Б. Дзадзиев, Х. В. Дзугцев, С. М. Караев. Владикавказ, 1994.
- Яценко И. В. Скифия VII–V вв. до н. э. / **Труды ГМИИ им. А. С. Пушкина.** Вып. 36. Москва, 1959.
- Яценко С. А. О шаманстве у алано-осетин // **Кавказ и кочевой мир Евразии: V Минаевские чтения по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа.** Ставрополь, 2001.
- Asheri D., Lloyd A., Corcella A. **Commentary on Herodotus Books I–IV.** Oxford, 2007.
- Dumézil G. **Le Livre des Héros. Légendes sur les Nartes.** Paris, 1965.
- Gershevitch I. Word and Spirit in Ossetic // **Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London.** Vol. 17, № 3. 1955.
- Humbach H., Ichporia P. R. **Zamyād Yasht: Yasht 19 of the Younger Avesta: Text, Translation, Commentary.** Wiesbaden, 1998.